

Numata, Hiroyuki

## Das Europäische als das Vertraute und das Fremde in der japanischen Kultur

*Zeitschrift für Pädagogik 45 (1999) 3, S. 359-372*



Quellenangabe/ Reference:

Numata, Hiroyuki: Das Europäische als das Vertraute und das Fremde in der japanischen Kultur - In: Zeitschrift für Pädagogik 45 (1999) 3, S. 359-372 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-59560 - DOI: 10.25656/01:5956

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-59560>

<https://doi.org/10.25656/01:5956>

in Kooperation mit / in cooperation with:

# BELTZ

<http://www.beltz.de>

### Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

### Kontakt / Contact:

peDOCS  
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation  
Informationszentrum (IZ) Bildung  
E-Mail: [pedocs@difp.de](mailto:pedocs@difp.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Digitalisiert

Mitglied der

  
Leibniz-Gemeinschaft

# Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 45 – Heft 3 – Mai/Juni 1999

## *Essay*

- 301 KLAUS PRANGE  
Der Zeitaspekt des Formproblems in der Erziehung

## *Thema: Andersheit als Bildungsproblem*

- 313 DIETRICH BENNER  
Andersheit als Bildungsproblem. Einleitung in den Thementeil
- 315 DIETRICH BENNER  
„Der Andere“ und „Das Andere“ als Problem und Aufgabe von Erziehung und Bildung
- 329 KÄTE MEYER-DRAWE  
Herausforderung durch die Dinge. Das Andere im Bildungsprozeß
- 337 KONRAD WÜNSCHE  
Der Herausforderungscharakter der Dinge. Korreferat zu den Ausführungen von Käte Meyer-Drawe
- 343 WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK  
Der Anspruchshorizont des zweifach Anderen in der Bildungsphilosophie von Franz Fischer
- 359 HIROYUKI NUMATA  
Das Europäische als das Vertraute und das Fremde in der japanischen Kultur
- 373 PETER WARSITZ  
Die verfehlt Begegnung mit dem Anderen. Psychoanalytische Annäherungen an Emmanuel Lévinas

## *Diskussion*

- 387 ANDREAS KRAPP  
Intrinsische Lernmotivation und Interesse. Forschungsansätze und  
konzeptuelle Überlegungen

## *Besprechungen*

- 407 PETER MARTIN ROEDER  
*Winfried Marotzki/Meinert A. Meyer/Hartmut Wenzel (Hrsg.):*  
Erziehungswissenschaft für Gymnasiallehrer  
*Eckart Liebau/Wolfgang Mack/Christoph Scheilke (Hrsg.):*  
Das Gymnasium. Alltag, Reform, Geschichte, Theorie
- 414 HEINER DRERUP  
*Elisabeth Grünewald-Huber, unter Mitarbeit von Anita Brauchli*  
*Bakker: Koedukation und Gleichstellung. Eine Untersuchung zum*  
Verhältnis der Geschlechter in der Schule
- 417 FRIEDRICH SCHWEITZER  
*Kurt Schori: Religiöses Lernen und kindliches Erleben. Eine empirische*  
Untersuchung religiöser Lernprozesse bei Kindern im Alter von vier bis  
acht Jahren
- 419 HARTMUT TITZE  
*Gangolf v. Hübinger/Rüdiger vom Bruch/Friedrich W. Graf (Hrsg.):*  
Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Band II: Idealismus und  
Positivismus
- 422 HEINZ-ELMAR TENORTH  
*Friedrich Adolph Wilhelm Diesterweg: Verstreute Beiträge, Schulreden*  
und aus dem Nachlaß veröffentlichte Aufsätze

## *Dokumentation*

- 425 Habilitationen und Promotionen in Pädagogik 1998
- 457 Pädagogische Neuerscheinungen

# Das Europäische als das Vertraute und das Fremde in der japanischen Kultur<sup>1</sup>

## *Zusammenfassung*

Nach einem Rückblick auf die Einflüsse von Konfuzianismus und Buddhismus im vormodernen Japan befaßt sich NUMATA mit der im 19. Jahrhundert einsetzenden und bis heute andauernden intensiven Rezeption europäischer Kultur in Japan. Dabei entwickelt er die These, daß die fremdkulturellen Einflüsse aus Europa ebenso einem ausgeprägten Prozeß der Japanisierung unterzogen wurden wie dies mit den zuvor eingeführten Philosophien und Religionen geschehen war. An drei Beispielen – dem Verständnis von Zeit, der Bedeutung von Abstraktion, den Prinzipien *Kokoro* und „Geist“ – zeigt NUMATA das hohe Maß an Differenz zwischen europäischer und japanischer Weltsicht. Die unter anderem im Rahmen pragmatischer Bildungsreformen vorgenommene medialisierende Übernahme „des Europäischen“ mit dem Ziel einer wissenschaftlich-technischen Modernisierung Japans berührte kaum die kulturellen Tiefenstrukturen, so daß die europäische Kultur den Japanern bis heute weitgehend fremdartig erscheint.<sup>1</sup>

## *0. Vorbemerkung*

Die Wahrnehmung „des Europäischen“ durch die Japaner ist ein so umfangreiches und komplexes Thema, daß ich mich auf nur zwei Punkte beschränken möchte: Zunächst gebe ich einen kurzen historischen Abriss über die Begegnungen der europäischen und japanischen Kultur und ihre wechselseitige Wahrnehmung und Beeinflussung; danach benenne ich drei Gründe, warum die europäische Kultur für die meisten Japaner immer fremdartig bleiben wird. Das Vertraute und das Fremde „des Europäischen“ in der japanischen Kultur wird sich dann von selbst erellen.

## *1. Die Meiji-Restauration und die Rezeption fremder Kulturen in Japan*

Die Japaner haben sich spätestens seit der großen Reformbewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der sogenannten „Meiji-Restauration“, intensiv darum bemüht, die moderne europäisch-nordamerikanische Kultur in Japan einzuführen, ohne sie zu imitieren. Im Gegenteil, man wollte sie sogar weiterentwickeln: Die Japaner wollten Europa und Nordamerika zunächst „einholen“ und dann „überholen“. Deshalb waren sie besonders bestrebt, die naturwissenschaftliche und technische Zivilisation zu übernehmen, die sie als unentbehrlich

1 Für die sprachliche Bearbeitung des Textes danke ich Herrn Dr. PETER KNOST (Institut für Allgemeine Pädagogik der Humboldt-Universität Berlin, Abteilung für Vergleichende Erziehungswissenschaft).

für die Modernisierung ihres eigenen Staates ansahen. Die kaiserlichen Universitäten und andere moderne Institutionen wurden von der Meiji-Regierung vor allem zu dem Zweck gegründet, eine neue Industriepolitik umzusetzen. Dieser Versuch war so erfolgreich, daß die Japaner heute, ein Jahrhundert später, ein erhebliches wissenschaftlich-technisches Niveau erreicht haben.

Erst mit der Meiji-Restauration von 1867 öffnete sich Japan der übrigen Welt. Doch schon lange vorher hatte ein Prozeß der Modernisierung begonnen. Die Meiji-Restauration war nur einer von vielen Schritten auf diesem Weg. Insbesondere der Japanbesuch des amerikanischen Marineoffiziers MATTHEW C. PERRY in den Jahren 1853/54 bedeutete einen entscheidenden Impuls für radikale Veränderungen. Zu Recht hat allerdings M. B. JANSEN (1982, S. 61) darauf hingewiesen, daß schon zuvor, in der Zeit von SUGITA GENPAKU (1733–1817, Mediziner) Kenntnisse über die modernen naturwissenschaftlichen und technischen Errungenschaften Europas nach Japan gelangten und daß europäische Originaltexte zum Teil ins Japanische übersetzt worden waren. So kannten bereits Jahre vor der Öffnung des Landes einige japanische Intellektuelle die Theorien von GALILEI und NEWTON.

Unabhängig von der Frage, ob die Meiji-Restauration eine wirkliche „Revolution“ war oder nicht, war sie ein unglaublich einschneidender politisch-gesellschaftlicher Umbruch, der innerhalb weniger Jahre zur Abschaffung des zuvor eintausend Jahre unangetasteten Feudalsystems führte. Die Lebens- und Denkformen hingegen konnten nicht so plötzlich geändert werden. Bis auf den heutigen Tag kann man „unterhalb“ der modernen japanischen Kultur immer noch eine alte Kulturschicht finden, die trotz einer so dramatischen Revolution sehr lebendig geblieben ist. Mit anderen Worten: „Einer der Charakterzüge der japanischen Kultur liegt darin, daß die traditionelle Kultur nie verschwindet, auch wenn eine fremde, oder eine in Japan selbst neu entstandene, Kultur an Einfluß gewinnt. Die beiden koexistieren in doppelten Schichten“ (IENAGA 1982, S. 32).

Das alltägliche Leben der Japaner war niemals grundsätzlich von irgendeiner fremden Kultur beeinflusst. Man versuchte vielmehr, die jeweils fremde Kultur vollständig zu japanisieren. Ein gutes Beispiel dafür ist die Erfindung der *Hiragana*- und *Katakana*-Schriftzeichen. Die chinesische Schrift (*Kanji*) ist eine Bilderschrift. *Hiragana* und *Katakana* sind Lautzeichen. Die Japaner haben diese Lautzeichen aus der chinesischen Bilderschrift entwickelt, indem sie seit dem 8. Jahrhundert die chinesischen Schriftzeichen schrittweise und über Jahrhunderte hinweg vereinfachten. Diese Zusammenfügung beider Schriftsysteme führte zu einem großen Aufschwung in der japanischen Literatur.

Schon im 6. Jahrhundert wurde der Buddhismus über China nach Japan importiert. Aber seine idealistisch-spirituellen Aspekte waren für die Japaner nur schwerlich nachzuvollziehen, und so brauchte es lange Zeit, um den Buddhismus zu japanisieren. Auch wenn Prinz SHOTOKU (574–622) das buddhistische Prinzip der Verneinung der irdischen Welt sehr gut verstanden hatte (von ihm ist beispielsweise das Diktum überliefert: „Das Diesseits ist leer. Nur Buddha ist wahr“), blieb er doch eine Ausnahme. Die meisten Japaner verstanden den Buddhismus eher als ein Zaubermittel, mit dem man den Staat vor einem Unglück schützen konnte. Erst im 12. und 13. Jahrhundert wurde durch HONEN (1133–1212), SHINRAN (1173–1262), EISAI (1141–1215) und DOGEN (1200–1253) der Buddhismus besser verstanden und weiter verbreitet, aber zugleich japanisiert,

indem man ab Ende des 12. Jahrhunderts eine eigenständige Interpretation des Zen-Buddhismus entwickelte. EISAI und DOGEN brachten zwar den Zen-Buddhismus aus China, aber DOGEN schrieb sein Hauptwerk *Shobogenzo* auf Japanisch. Das war seinerzeit völlig ungewöhnlich, da religiöse und philosophische Betrachtungen normalerweise in chinesischer Sprache abgefaßt wurden. Die Japaner brauchten also etwa 700 Jahre, um die Lehre des Buddhismus zu verstehen (vgl. IENAGA 1982, S. 127f.), aber dann begannen sie, diese Religion und Philosophie in ihrer eigenen Sprache zu betreiben. Ungefähr gleichzeitig begann man, theoretisch über Poesie, Geschichte und Literatur zu reflektieren, obwohl abstrakte und theoretische Gedanken nie eine Stärke der Japaner waren.

In diesem Zusammenhang muß man auf die große Bedeutung hinweisen, die der Konfuzianismus in Japan hat. Er war schon im 4. Jahrhundert auf dem Umweg über Korea eingeführt worden. Aber erst in der Edo-Zeit<sup>2</sup> bekam er starken Einfluß, weil er die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Feudalherren und Untertanen zu rechtfertigen wußte, was dem damaligen Shogunats-System<sup>3</sup> natürlich sehr gelegen kam. Das konfuzianische Ethos ist in der japanischen Kultur tief verwurzelt, sozusagen ein *Basso continuo*. In Phasen sozialer Umbrüche diente es immer wieder dazu, die traditionelle Struktur aufrechtzuerhalten. In diesem Sinne ist Japan ein tendenziell konservatives Land (vgl. ISHIDA 1975, S. 3).

Die Begegnung mit der europäischen Kultur begann, als 1543 ein portugiesisches Schiff an die Küste von Tanegashima angetrieben wurde und kurz danach, 1549, der spanische Jesuitenmissionar FRANCISCO DE XAVIER (1506–1552) in Kagoshima eintraf. Von dieser Zeit bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, als sich Japan gegen die Außenwelt abschloß, wurden nicht nur die materielle Kultur Europas, beispielsweise die Waffentechnik, sondern auch seine geistigen Traditionen, wie die des Christentums, sehr energisch eingeführt. Zuvor hatte die „äußere Welt“ für die Japaner eigentlich nur aus China und Indien bestanden. Man verstand jetzt zum ersten Mal, daß es auch Europa gab. Das japanische Weltbild veränderte sich, und auch europäische Alltagsgegenstände wie Hüte, Hosen, Brillen, Uhren und Tabakprodukte hielten Einzug in Japan. Zudem lehrte das von den Missionaren tatkräftig verbreitete Christentum die Japaner, daß es *einen* Gott als absoluten Schöpfer geben müsse (vgl. IENAGA 1982, S. 175). Aber es wurde bald erkannt, welche potentielle Gefahr die christliche Lehre von der Gleichheit aller vor Gott für den japanischen Feudalismus bedeutete, dessen grundlegendes Prinzip in der naturgegebenen Differenz zwischen Herrscher und Untertan bestand. Darum proklamierte der dritte Shogun, IEMTSU, im Jahr 1639, daß Japan gegen die Außenwelt abzuschotten sei. Die europäische Kultur wurde damit aus Japan zunächst einmal vertrieben.

- 2 Edo ist der alte Name der Stadt Tokio. Als Edo-Zeit wird die Epoche bezeichnet, in der die Shogune (vgl. Fußnote 3) in Edo residierten (das damit, in europäischer Terminologie, Regierungssitz war), also die Zeit von 1603 bis 1868.
- 3 Die Institution des Shogunats prägte die japanische Gesellschaft von 1185 bis 1867, also bis zur Meiji-Restauration. Im Shogunats-System hatte der Tenno keinerlei politische Macht, sondern die Regierungsgewalt lag in den Händen der Shogune, ursprünglich im kaiserlichen Auftrag stehende Militärbefehlshaber. Es wird zwischen verschiedenen Shogun-Dynastien unterschieden; zu besonderer Machtentfaltung gelangte die Tokugawa-Dynastie, die von 1603 bis 1857 (also während der gesamten Edo-Zeit) die Shogune stellte.

Ebenso wie die Japaner einige Jahrhunderte brauchten, um den Buddhismus zu begreifen, erfolgte auch die Rezeption des Christentums sehr schleppend und unterlag zudem einem Prozeß der Japanisierung. Nachdem das Verbot des Christentums in der Meiji-Ära aufgehoben worden war (1873), verstanden die Japaner das evangelische Christentum nicht als Lehre von Tod und Auferstehung Christi, sondern als eine europäische Kulturpraxis wie Sprache, Wissenschaften oder Technik. Das Christentum wurde so ein Mittel zur Modernisierung Japans (vgl. ISHIDA 1975, S. 280 ff.). Diese Neigung, Elemente einer fremden Kultur pragmatisch zu mediatisieren, kann man bis heute in der japanischen Kultur erkennen.

## 2. Japanischer Pragmatismus, Bildungsreform und allgemeine Menschenbildung

Trotz der konservativen Grundströmung in der japanischen Gesellschaft führte die Meiji-Regierung eine radikale, grundlegende Bildungsreform durch. Mit dem Schulgesetz (*Gakusei*) von 1872 wurde ein zentralisiertes, am französischen Modell orientiertes Schulsystem eingeführt. In den Erläuterungen zum Reformgesetz proklamierte die Regierung, es sei ihre Pflicht, moderne und gebildete Staatsbürger zu erziehen, und zwar nicht auf der Basis einer konfuzianischen Doktrin, sondern im Geiste des Utilitarismus und der anwendungsbezogenen Wissenschaften. Es müsse jedem empfohlen werden, Karriere zu machen, sein Vermögen zu verwalten und die Industrie zu fördern.

Dieses Schulgesetz wurde allerdings in einem konfliktiven ideologischen Umfeld erlassen. Trotz des neuen Gesetzes hatte der Gegensatz zwischen konfuzianistischen Konservativen und europäisierten Aufklärern weiterhin Bestand. Dem ersten Kultusminister, MORI ARINORI (1847–1889), der ein Anhänger des westlichen Individualismus war, stellte man deshalb mit NAGAZANE MOTODA (1818–1891) einen konservativen Hofrat zur Seite. Unter diesen Umständen mußte die Regierung die Schulreform schon sechs Jahre nach ihrer Einführung wieder zurücknehmen. Allerdings geschah dies nicht nur aufgrund des Einflusses von konservativen Politikern, die das konfuzianische Ständestaatsystem verteidigten, sondern auch wegen des Widerstandes der Bauern, welche die Schulkosten nicht bezahlen und die Arbeitskraft ihrer Kinder nicht entbehren konnten.

In den 1870er und 1880er Jahren kam es in rascher Folge zu einer Reihe weiterer Erziehungsreformen, die alle vor dem Hintergrund harter bildungspolitischer Auseinandersetzungen zwischen europäisierten Aufklärern einerseits und den traditionellen, ultra-nationalistischen Konservativen andererseits verabschiedet wurden. Ein kaiserliches Edikt zu Erziehungsfragen (*Kyoikuchokugo*) sollte Ende 1890 diesen Streit um die Bildungspolitik beenden (vgl. WITTIG 1973, S. 22 ff.). Es handelte sich um eine Art Vergleichsvorschlag, in dem die Wichtigkeit von nationalen Tugenden – beispielsweise die Loyalität zum Staat, die Allgemeingültigkeit der kaiserlichen Worte oder die Pietät – hervorgehoben wird. Dieses Edikt prägte die Erziehungsideologie des Meiji-Tenno-Systems bis 1945.

Zwar wollten viele politische Intellektuelle Japans den europäischen Individualismus einführen, doch vertraten sie dabei eine sehr pragmatische Form des

Individualismus. Sie schätzten diejenigen Bürger, die aus eigener Kraft ihren sozialen Aufstieg und ihr Glück in der modernen Gesellschaft vorantreiben konnten, und diejenigen, die mit Hilfe von Naturwissenschaften, Entdeckungen und Erfindungen dem Staat nützlich waren. Allgemeiner ausgedrückt: Die japanischen Eliten verstanden die europäische Tradition der *Paideia* nicht. Dies hat sich bis heute, abgesehen von der kurzen TAISHO-Ära (1912–1926), in der die Studenten die Allgemeinbildung hochschätzten, nicht geändert.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem in den 1950er und 1960er Jahren, interessierten sich weltweit Politiker und Pädagogen für das japanische Schulwesen, weil sie dort die Ursachen für den erstaunlichen ökonomischen Aufschwung Japans vermuteten (vgl. etwa den Sammelband von WITIG 1973). Der amerikanische Anthropologe TH. P. ROHLEN stellt in diesem Kontext zu Recht fest, daß es in Japan keinen (im Sinne der europäischen Renaissance) humanistisch gebildeten Mensch gebe (vgl. ROHLEN 1988, S. 63f.). Dagegen hat Europa eine lange Tradition der allgemeinen Menschenbildung; und trotz aller Krisen scheint dieses Ideal eines umfassend humanistisch gebildeten Menschen noch zu existieren. Der Typus eines solch gebildeten Menschen, den H.-J. MAROU (1948, S. 299) „l’homme tout entier, l’homme total“ genannt hat, ist wirklich sehr selten in Japan. Mit anderen Worten: Das europäische Ideal eines *homo universalis* ist der japanischen Kultur fremd geblieben. Aber die Frage nach einem kultivierten Menschentypus in Japan sollte dennoch nicht einfach abschlägig beantwortet werden. Die Japaner sind zwar pragmatisch in dem Sinne, daß sie die „vorhandene Dingwelt“ lieben, wie es der ehemalige Direktor des Goethe-Institutes in Tokio, HANS-JOACHIM KOELLREUTER, formuliert hat (zit. nach TANAKA 1983, S. 288), und daß sie einem im Sinne des Idealismus „kultivierten“ Menschen in der Regel nicht vertrauen. Man sollte allerdings nicht übersehen, daß sich in Japan eine *andere*, spezifisch konfuzianische Form allgemeiner Menschenbildung entwickelt hat.

Wenn man die Begriffe „Menschenbildung“ oder „Kultiviertheit“ so versteht, daß das Individuum, das über solche Eigenschaften verfügt, sich mit gutem Geschmack, gesundem Verstand und guter Urteilskraft in die Gesellschaft einfügen kann, dann haben die Japaner durchaus eine Tradition der „Menschenbildung“. Für den japanischen Philosophen T. TANIKAWA bedeutet „Menschenbildung“ beispielsweise ein Gefühl, das einem zeigt, wie man sich menschlich benehmen kann. Er glaubt, daß der Konfuzianismus genau dieses Verständnis von Menschenbildung lehre und dabei Philosophie, Literatur und Politische Wissenschaften gleichermaßen umfasse. Der Konfuzianismus habe den Menschen in Japan also durchaus „eine gründliche, zusammenfassende Menschenbildung“ gegeben; und dies gelte nicht nur für die Intellektuellen, sondern für die Gesamtheit des japanischen Volkes: für „Leute der verschiedenen Schichten“, Männer und Frauen, Politiker, Gelehrte und andere Berufsgruppen (TANIKAWA 1941, S. 293). Eine solche „Menschenbildung“ habe zumindest bis zur Meiji-Ära existiert.

Das Problem ist also, daß es dennoch einen großen Unterschied zwischen dem europäischen und dem japanischen Begriff der Menschenbildung gibt. In letzterem hebt man mehr die Form oder Figur (*Kata*) des Benehmens hervor, in ersterem legt man den Schwerpunkt dagegen auf den Bildungsinhalt. Ohne auf Details dieses komplexen Themas einzugehen, sei doch zumindest darauf hinge-



wiesen, daß die allgemeine Menschenbildung im europäischen Verständnis ein ununterbrochenes, vorwärtsdrängendes Streben nach einem Ideal impliziert. Im konfuzianischen Verständnis von allgemeiner Menschenbildung wird demgegenüber erwartet, daß die gebildeten Menschen sich um die Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Lage bemühen.

In diesem Zusammenhang ist auf ein gewisses Paradox im modernen Japan hinzuweisen: Japan braucht seit der Meiji-Zeit spezialisierte Fachkräfte, um die europäische Kultur einzuführen. Aber das europäische Ideal einer allgemeinen humanistischen Menschenbildung lehnt die Reduktion von Menschenbildung auf „fachmännische“, auf berufliche Bildung im wesentlichen ab. Es scheint eigentümlich, daß es im Anschluß an die Meiji-Restauration nun gerade hochspezialisierte „Fachmänner“ waren, die einen Begriff der europäischen humanistischen Menschenbildung einzuführen versuchten. Das Ergebnis war und ist, daß den Japanern das Ideal des *homo universalis* der Renaissance bis heute nicht gut vertraut ist, ja daß „alle Bereiche der Kultur sich“ sogar „voneinander isolierten“ (TANIKAWA 1941, S. 293). Denn in den Bildungsreformen orientierte man sich an dem Ziel, möglichst viele Spezialisten auszubilden. Zwar scheinen die Japaner auf den ersten Blick sehr „europäisiert“ zu sein, aber einen der wesentlichen Aspekte der europäischen Kultur haben sie keineswegs gut verstanden.

### 3. Warum blieb die europäische Kultur in Japan etwas „Fremdes“?

Bisher habe ich die japanische Geschichte unter dem Aspekt der Rezeption von Konfuzianismus, Buddhismus und europäischer Kultur geschildert. Dabei zeigte sich, daß die Japaner zwar immer dazu neigten, „Fremdes“ in die eigene Kultur einzubringen, dieses dabei aber einem Prozeß der Japanisierung unterzogen. Das bedeutet, daß sie die Essenz der jeweils anderen Kultur nicht in ihrem jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Kontext wahrnahmen, sondern immer an die japanischen Bedingungen adaptierten. Im Fall der europäischen Kultur haben die Japaner beispielsweise nicht die humanistische Tradition, sondern nur die naturwissenschaftliche und technische Kultur übernommen. Im folgenden werde ich versuchen, die Gründe für die Unterschiedlichkeit der beiden Kulturen, der europäischen und der japanischen, aufzuzeigen. Dabei werde ich drei Aspekte untersuchen, die deutlich machen sollen, warum „das Europäische“ für die Japaner immer fremd bleiben wird: den Aspekt des Zeitverständnisses, den der Einstellung zur Abstraktion und die Bedeutung des *Kokoro*.

#### 3.1 Das Zeitverständnis in der japanischen Kultur

Wenn wir den Prozeß der schulischen Bildung unter dem Aspekt des damit verbundenen Verständnisses von Zeit betrachten, können wir, stark vereinfacht, formulieren: Zweck schulischer Erziehung ist es, für die Zukunft jedes einzelnen Schülers unter Berücksichtigung der Erfahrungen der Vergangenheit die Gegenwart optimal zu gestalten. Weder die japanischen noch die europäischen Lehrer werden dem widersprechen.

Nun besteht in der jüdisch-christlichen Tradition seit der italienischen Re-

naissance und insbesondere seit den Säkularisierungsprozessen des 18. Jahrhunderts ein ausgeprägter Glaube an den Fortschritt. Für die Europäer ist es geradezu eine Bestimmung des Menschen, Fortschritt zu gestalten. Der Mensch muß jetzt ein besseres Dasein haben als gestern, und morgen muß es noch besser werden. Nicht nur jedes Individuum, sondern auch die Menschengattung als Ganzes ist dazu bestimmt, auf dem Weg des Fortschritts voranzuschreiten. Und auch die Erziehung dient vor allem diesem Zweck.

Nun scheint die Existenz dieser Zeitachse aus „Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft“ auf den ersten Blick eine unzweifelhafte Selbstverständlichkeit zu sein. Sie ist *das* Kriterium, nach dem große Theoretiker der Bildung und Erziehung wie J. LOCKE (1632–1704), J.-J. ROUSSEAU (1712–1778), H. PESTALOZZI (1746–1827) und J. DEWEY (1859–1952) ihre Theorien und Modelle aufbauten. Die modernen japanischen Erziehungstheoretiker studierten diese europäischen und nordamerikanischen Konzepte, die sie in die Erziehungsphilosophie und -praxis Japans einführen wollten. Sie hegten keinen Zweifel an der Universalität dieser Theorien. Dennoch übersahen oder mißverstanden sie das Kriterium der Zeitachse, das diese Theorien fundiert. Sie haben ganz einfach vorausgesetzt, daß das Zeitbewußtsein der japanischen und das der europäischen Kultur identisch seien. Aber das japanische Zeitverständnis konzentriert sich viel stärker auf die Gegenwart als das europäische.

Moderne Menschen sind überall auf der Welt daran gewöhnt, die Zeit mit der Uhr zu messen. 60 Minuten ergeben eine Stunde und 24 Stunden einen Tag. Die Zeit der Uhr ist objektiv, weil sie nach astronomischen Gegebenheiten bestimmt ist, und sie ist universell gültig. Es gibt keinen Unterschied zwischen Europa und Japan in diesem Punkt. Aber die Zeit, die man subjektiv fühlt, unterscheidet Individuen und Kulturen. So benutzt Japan den Sonnenkalender erst seit etwa 130 Jahren. Davor lebten die Japaner nach einem Mondkalender (vgl. MIYATA 1997, S. 26 ff.). Als die Regierung 1873 den Mondkalender im Kontext der Europäisierungspolitik zugunsten des Gregorianischen Kalenders aufgab, kam dies einer „Revolutionierung“ der traditionellen Weltansicht gleich (vgl. ebd.; MACÉ 1997, S. 36). Aber noch immer ist der neue Kalender nicht tief in die japanische Mentalität eingedrungen, obwohl seit seiner Einführung mittlerweile mehr als ein Jahrhundert vergangen ist.

Auf Japanisch verwendet man für „Zeit“ heutzutage den Terminus *Jikan*, der ungefähr den gleichen Bedeutungsgehalt wie „Zeit“, „time“ oder „temps“ abdeckt. Das Wort *Jikan* ist eine Schöpfung der Moderne. Davor benutzte man an seiner Stelle zwei andere Begriffe: *Toki* und *Aida*. *Toki* bezeichnete die festlichen Tage wie Neujahr, das Bonfest oder andere Feiertage, *Aida* bezog sich auf die alltäglichen Tage zwischen diesen besonderen Ereignissen. *Jikan* ist ein aus den beiden Schriftzeichen für *Toki* und *Aida* zusammengesetztes Wort. Traditionell empfanden die Japaner, vor allem die Bauern und das einfache Volk, den Ablauf der Zeit als etwas, was sich zwischen zwei Polen, nämlich *Toki* und *Aida*, ereignete. Ursprünglich wurden *Toki* und *Aida* sogar je nach Region, dominierender Arbeitsweise und sozialer Schicht unterschiedlich aufgefaßt. Aber nach und nach entwickelte sich ein einheitliches Verständnis von *Toki* und *Aida*, orientiert an den beiden noch heute wichtigsten Festtagen: dem Neujahrs- und dem Bonfest.

Traditionell bedeutet jedes Neujahrsfest einen wirklichen Neubeginn, an

dem alles Böse der Vergangenheit beendet ist und der Mensch rein wird. Am Neujahrstag wird man deshalb auch ein Jahr älter. Ein vergangenes Jahr und ein kommendes neues Jahr sind also, psychologisch betrachtet, zwei voneinander völlig unabhängige Dinge: Die Vergangenheit ist, buchstäblich, schon „vorbeigegangen“. Falls das letzte Jahr schlecht war, reinigt man es mit einer Beschwörungszereemonie, vergißt es und beginnt ein neues Jahr mit einem ganz anderen oder neuen Gefühl.

Die Frage, ob eine Zeiteinheit sechs Monate oder ein Jahr währt, ist dabei nicht wichtig. Im japanischen Zeitbewußtsein besteht keine unmittelbare Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Natürlich gibt es auch im japanischen Zeitbewußtsein Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aber die Japaner fühlen Zeit, als ob sie immer gegenwärtig und homogen sei. Zeit hat für sie keine Dauer, sondern ist *tatsu* (*tatsu* bedeutet ungefähr, daß etwas vergeht, ohne kontinuierlich zu dauern). Im traditionellen japanischen Verständnis vergeht die Zeit, ohne ein Interesse für die Menschen zu haben. Man fühlt keine Kraft in der Zeit und keinen *élan vital*, der sie vorantreibt. Man überläßt sich der Zeit, ohne den Glauben, daß das Individuum etwas in der Geschichte bewirken kann.

Die buddhistische Lehre von der Vergänglichkeit (*mujokan*) verstärkte dieses traditionelle Zeitbewußtsein, so daß die Japaner es zu ihrer Gewohnheit gemacht haben, nicht allzusehr über ihre vergangenen Taten zu reflektieren, wenn sie in der Gegenwart etwas tun wollen. Das irdische Leben ist sowieso flüchtig und vergänglich. Die Japaner lieben die Redewendung *mizu ni nagaso*, was soviel bedeutet wie „Laßt das Vergangene vergangen sein“. Diese Einstellung hat zwei ganz unterschiedliche Folgen. Einerseits führt sie zu Nachsicht und Großherzigkeit: Man ist bereit, Negatives zu übersehen und zu vergessen. Andererseits kann sie zur Verantwortungslosigkeit führen, was sich etwa daran zeigt, daß einige japanische Politiker bis heute die Kriegsschuld Japans nicht anerkennen wollen. Ich gebe ein weiteres Beispiel: Im September 1997 wurde ein Politiker zum Minister ernannt, der wegen des Lockheed-Skandals in den 1970er Jahren rechtskräftig verurteilt worden war. Der Ministerpräsident rechtfertigte die Ernennung mit dem Hinweis, die Vergangenheit sei Vergangenheit, und man solle jenem Politiker eine neue Chance geben. In dieser Logik kann man noch einen Rest des alten Ethos finden. Zugleich wird daran ein großer Unterschied zwischen Japan und Deutschland deutlich. Es ist in Deutschland selbstverständlich, daß Naziverbrecher auch heute noch angeklagt werden.

Was ich deutlich und verständlich zu machen versuche, ist, daß die Japaner sich der Zeit nicht widersetzen. Der Ablauf der Zeit ist im Bewußtsein nicht von Bedeutung. Im japanischen Ethos ist deshalb Geduld eine hochgeschätzte Tugend. Es entspricht nicht der japanischen Lebensauffassung, daß es die Bestimmung des Menschen sei, die Vergangenheit zu reflektieren oder das zukünftige Leben inhaltsreicher zu gestalten. Es ist vielmehr wichtig, das gegenwärtige Leben zu genießen. Natürlich hat die japanische Sprache Worte wie „Zukunft“ und „Vergangenheit“. Aber die Gegenwart ist im Bewußtsein separiert von der Zukunft und der Vergangenheit.

KOELLREUTER formuliert diesen Unterschied folgendermaßen: Die „europäische Kultur“ sei „aus einem Bewußtsein heraus entstanden ..., das von der Vorstellung einer lückenlosen, zusammenhängenden, also kontinuierlichen Entwicklung der Geschichte ausgeht“, während „die japanische Kultur einer

Bewußtseinshaltung entspricht, die eine Vielfalt unzusammenhängender, beziehungsloser Einzelteile voraussetzt, die gleichzeitig vorhanden sind, aber selbst keinem Entwicklungszwang unterliegen, sondern vom Menschen je nach Belieben oder Erfordernis ausgewählt, herausgegriffen oder aneinandergereiht werden“ (zit. nach TANAKA 1983, S. 280). Im europäischen Zeitverständnis hingegen ist nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft in der Gegenwart lebendig. Deshalb können die Menschen durch ihre eigenen Fähigkeiten die gegenwärtige Zeit für eine bessere Zukunft nutzen.

Seit der Renaissance kennt die europäische Kultur das Genre der Utopie in ihrer Literatur. Die weltlich gewordene jüdisch-christliche Tradition brachte Utopien wie die von THOMAS MORUS und FRANCIS BACON hervor. Nicht zuletzt unter dem Eindruck solcher Utopien entstanden die *Royal Society of London for Improving Natural Science* (1662) oder die *Académie Royale des Sciences* (1666). Aus der Utopie kann also in der europäischen Kultur das Streben nach einer besseren Zukunft werden. Obwohl der Marxismus nach dem Zusammenbruch des sogenannten Ostblocks keine politische Kraft mehr hat, gründete auch er in einem Leitgedanken, mit dem man eine ideale Gesellschaft in der Zukunft konstruieren wollte. In diesem Sinne kann eine gedachte Zukunft die Gegenwart in Bewegung setzen. Dagegen existiert in Japan die Zukunft immer auf der Ebene der unmittelbar gegenwärtigen Realität. In der japanischen Kultur gibt es somit keine schöpferische Kraft, die zu einer anderen oder gar besseren Zukunft drängt.

Auch das japanische Konzept von Menschenbildung ist von dieser Denkweise beeinflusst. Wie schon im ersten Teil meiner Ausführungen erwähnt wurde, denken die meisten japanischen Eltern und Lehrer, wenn sie ihre Kinder und Schüler erziehen, zwar auch an die Zukunft, aber immer im Sinne einer verlängerten Gegenwart. Sie können nicht ein ideales Ziel für die Zukunft entwerfen, etwa das Ziel einer fundamentalen Verbesserung der Persönlichkeit des Schülers und der erziehenden Umgebung. Insofern wird im japanischen Denken grundsätzlich immer nur eine pragmatische Verbesserung der gegenwärtigen Lage angestrebt, nicht etwa eine grundlegende Veränderung.

Seit der Meiji-Ära bemühen sich die Japaner um eine Einführung der europäischen Erziehungstheorien. Japanische Intellektuelle stellen dabei PESTALOZZI, LOCKE, ROUSSEAU und andere europäische Theoretiker als Vordenker für eine moderne Erziehung dar, ohne systematische Überlegungen über den Unterschied des Zeitbewußtseins anzustellen. Wenn heutzutage in Japan über Schulprobleme wie *Ijime* (Kindesmißhandlung) oder *Tokokyo* (Schulverweigerung) diskutiert wird, werden dabei nur selten grundlegende Fragen wie die Formulierung von Bildungszielen oder die Möglichkeiten einer demokratischen Gestaltung von Schule angesprochen. Es stellt sich die Frage, ob Japaner ihre Kinder überhaupt nach irgendeinem in der Zukunft liegenden Ziel erziehen können, da sie noch heute mit dem traditionellen Zeitbewußtsein leben, das auf über zweitausendjährigen Erfahrungen mit einer Reisbauwirtschaft beruht (vgl. ISHIDA 1975). Jede Reform der Menschenbildung in Japan muß von diesem traditionellen Zeitbewußtsein ausgehen, wenn sie nicht von vornherein scheitern will. Und sicherlich sind diese Unterschiede in der Einstellung zur Zeit einer der Gründe, warum die europäische Kultur für die Japaner bis heute fremd bleibt.

### 3.2 Die geringe Bedeutung von Abstraktionen in der japanischen Sprache und Kultur

Ohne Sprache kann keine Kultur existieren. Darin gibt es keinen Unterschied zwischen Europa und Japan. Aber die Einstellung zur Sprache ist in beiden Kulturen dennoch eine andere. Europa hat eine Tradition des *Logos*, und die Sprache ist mehr oder weniger abstrakt. In Europa begann die Umorientierung vom *Mythos* zum *Logos* schon in der griechischen Antike. Seitdem versucht man, mit Hilfe abstrakter Begriffe zur Wahrheit zu gelangen. Später, in der Neuzeit, haben sich dann die europäische Philosophie und Literatur auf der Grundlage von Sprache und Vernunft in der Tradition des *Logos* entwickelt (vgl. GUSDORF 1967, S. 23).

Auch die japanische Sprache hat die Funktion, aus den konkreten Dingen und Phänomenen Begriffe zu abstrahieren. Aber ihr charakteristisches Merkmal besteht eher darin, daß sie sich auf der Ebene der konkreten Erfahrungen entwickelt hat. So gibt es nach M. NOZAKI (1989, S. 238f.) in der japanischen Sprache drei Ebenen, um etwas in Worte zu kleiden: *Uta* (dichten), *Katari* (erzählen) und *Kotowari* (mit Vernunft reden). *Katari* ist wie eine Reise, die einen Endpunkt hat. Wenn man zu erzählen beginnt, setzt man voraus, daß die Erzählung nach einer Weile beendet sein wird. Auf der Ebene der Dichtung (*Uta*) setzt man dagegen einen sehr nahen Endpunkt. Um ihn zu erreichen, dichtet man leidenschaftlich. *Kotowari* (mit Vernunft reden) ist der Weg der Vernunft, der zu einer verborgenen, nicht auf der Phänomenebene sichtbaren Wahrheit führt. Laut NOZAKI ist die japanische Sprache durch eine große Vielfalt von Ausdrucksformen im Bereich *Uta* und einen Mangel auf der Ebene *Kotowari* charakterisiert. Diese Argumentation ist überzeugend, wenn man beispielsweise an die lange Tradition der *Haikus* denkt.

Das *Haiku* ist eine spezifische japanische Form der Dichtung (*Uta*), die mit einem Minimum an Worten das augenblickliche Gefühl beschreibt. Mit 17 Silben, aus denen ein *Haiku* nur bestehen darf, kann man nichts eingehend erläutern. Das *Haiku* ist also keine Erklärung, sondern eine Beschreibung von Impressionen. Die europäische Tradition der Dichtung ist dagegen die der großen Romane und langen Erzählungen; zudem ist sie eng verknüpft mit einer Philosophie, in der logische Gedankengänge mit zahlreichen Worten detailliert erläutert werden – wie beispielsweise bei PLATON, I. KANT und G. W. F. HEGEL.

In Japan gab es traditionell keine abstrakte Sprache, die unentbehrlich ist, um logische Gedankengänge im Sinne der europäischen Philosophie wiederzugeben. Es war deshalb für die Intellektuellen in der Meiji-Ära nicht einfach, die abstrakten Begriffe aus Europa in die japanische Sprache zu übertragen. Das deutsche Wort „Philosophie“ läßt sich leicht vom Altgriechischen ableiten, aber das damit korrespondierende japanische Wort *Tetsugaku* (Philosophie) ist ein Neologismus der Meiji-Zeit. Dies gilt auch für andere Termini, ohne die keine moderne Kultur bestehen kann: *Shakai* (Gesellschaft), *Kojin* (Individuum), *Minshushugi* (Demokratie), *Kindai* (Moderne), *Kenri* (Recht), *Jiyu* (Freiheit), ja sogar *Shizen* (Natur), *Sonzai* (Dasein, Existenz), *Bi* (Schönheit), *Renai* (Liebe) sowie *Kanojo* (sie) und *Kare* (er) sind in der Meiji-Ära getätigte Übertragungen aus europäischen Sprachen (vgl. YANABU 1982). Solche abstrakten Begriffe hatten sich in der japanischen Kultur nicht entwickelt.

In der über Jahrhunderte weitgehend geschlossenen japanischen Gesellschaft setzte man in der alltäglichen Kommunikation voraus, daß es keine Verständigungsprobleme gebe. Die Unterschiede zwischen den Individuen waren nur gering; insbesondere die Höflichkeitsformeln entwickelten sich sehr stark. Es gibt im japanischen Bewußtsein deshalb keine Gegenüberstellung zwischen dem „Ich“ und dem „Anderen“. Für die Japaner ist es wichtiger, die Harmonie der Gruppe zu erhalten, als eine eigene Meinung zu behaupten (vgl. NAKAJIMA 1987, S. 193). Deshalb gilt bis heute, daß ein Japaner nur ungern ausspricht, daß er den Gesprächspartner von etwas überzeugen möchte. Er wird es in der Regel vorziehen, sich dahingehend zu äußern, daß er mit seinem Partner ein bestimmtes Gefühl teile. Wenn die japanische Sprache also ursprünglich keine abstrakten Begriffe hatte, und wenn die Japaner ihre Gesprächspartner in der Regel *nicht* von etwas überzeugen wollen, dann wird deutlich, wie schwierig es für die Japaner war und ist, die europäische Kultur wirklich zu verstehen.

### 3.3 Kommunikation durch Kokoro

Das Wort *Kokoro* beschreibt einen zentralen Charakterzug der japanischen Kultur. Wie es für das Verständnis der antiken griechischen Kultur unentbehrlich ist, auf den Begriff des *Logos* einzugehen, ist für das Verständnis der japanischen Kultur unerläßlich, sich mit dem Begriff *Kokoro* zu befassen. Allerdings ist es fast unmöglich, diesen Terminus mit *einem* Wort in eine europäische Sprache zu übertragen. „*Kokoro* betrifft das Gefühl, die Gesinnung, das Fühlen und die Gemütsbewegung und alles zusammen. Aber wie die Redewendungen *Isshin furan* (Von ganzem Herzen [*Kokoro*] etwas tun), *Kokoromochi-Kanyou* (Wichtig ist der Wille [*Kokoro*]) oder *Shoshin-wasurubekarazu* (Man soll den ersten Entschluß [*Kokoro*] nicht vergessen) zeigen, betrifft *Kokoro* auch den Willen und die Praxis“ (KARAKI 1981, S. 3).

*Kokoro* betrifft also gleichermaßen die Gesinnung, das Fühlen, den Willen und die Praxis, ohne daß diesem Begriff jedoch die gleichen abstrakten und metaphysischen philosophischen Überlegungen wie etwa dem deutschen Begriff „Geist“ zugrunde lägen. *Kokoro* ist lebendig auf der Ebene der konkreten und alltäglichen Lebenspraxis. Sprache ist ohne Zweifel ein unentbehrliches Medium, wenn man mit anderen zusammenleben und kommunizieren möchte. Sprache zu gebrauchen, bedeutet auch, sich die Welt mit Hilfe der Intelligenz anzueignen. Aber die Japaner, insbesondere die in vormoderner Zeit, wollten sich einander nicht mit Sprache, sondern mit *Kokoro* verstehen. Man kommt dem, was die Japaner meinen, wenn sie von *Kokoro* sprechen, recht nahe, wenn man sagt, daß die Japaner ihre Kultur nicht mit Sprache, sondern mit *Kokoro* ausdrücken.

Auf diesem Fundament errichtete der Zen-Buddhismus eine noch weniger analytische Weltsicht. Er lehrte, daß man auf *Kokoro* verzichten muß, wenn man die Phänomene erkennen will. Eine erkennende Funktion der Intelligenz wird damit ausgeschlossen. Statt dessen zieht der Zen-Buddhismus einen Zustand des Bewußtseins vor, in dem es keinen Unterschied zwischen dem Subjekt-Ich und dem Objekt als Gegenstand des Erkennens gibt. J. KARAKI (1981, S. 181) beschreibt einen solchen Bewußtseinszustand wie folgt: „Wenn man sagt, daß

man mit den Augen sieht und mit den Ohren hört, bedeutet das nicht, daß die Augen und die Ohren sich auf der einen Seite befinden und die Gegenstände auf der anderen, und daß die Beziehung, die zwischen einem Subjekt und einem Objekt ist, zwischen einem Spiegel und seinem Spiegelbild. Man kann nicht das gegenüberstehende Subjekt und Objekt voraussetzen. Es ist nicht so, daß ein Subjekt ein Objekt sieht. Wenn man einen Willen hat, das Objekt anzusehen, dann wird das Subjekt unklar. Wenn man einen Willen hat, sein eigenes Subjekt klar zu machen, dann wird das Objekt unklar. Wo es weder das Subjekt noch das Objekt gibt, wo die beiden ausfallen, werden das Wasser und der Mond beide klar. Der Mond spiegelt sich auf dem Wasser, gelassen, und auch das Wasser ist, den Mond spiegelnd, gelassen.“ Und der eingangs bereits erwähnte Priester DOGEN (1200–1252) führt dazu aus: „Den Weg Buddhas zu lernen, heißt, das Selbst zu lernen. Das Selbst zu lernen heißt, das Selbst zu vergessen“ (zit. nach ebd., S. 180). Die erkennende intellektuelle Kraft in unserem Kopf wird so zum Hindernis für das Begreifen der Welt und der Menschen. DOGEN drückt dies in seinem Gedicht *Reihai* (Anbetung) noch einmal folgendermaßen aus: „*Fuyukusamo / Mienuyukinono / Shirasagiwa / Onogasugatani / Miwokakushikeri* [Ein weißer Reiher, / steht im Schneefeld, / wo kein Wintergras zu finden ist, / er verbirgt sich selbst, / hinter sich selbst]“ (zit. nach ebd.). Mit diesem Text wolle er den Menschen zeigen, daß sie sogar das Bewußtsein, etwas verstanden zu haben, aufgeben müssen („sich verbergen hinter sich selbst“): Wir müssen sozusagen „weiß“ werden wie der weiße Reiher im Schneefeld.

Diese Denkweise, die Subjekt und Objekt bewußt nicht separiert, findet sich in allen Bereichen der japanischen Kultur. Sowohl in der Kunst des Blumenstekkens (*Ikebana*) als auch in der Teezeremonie (*Chanoyu*) sind deshalb symmetrische Figuren und Kompositionen kategorisch ausgeschlossen. Auch in den japanischen Gärten kann man keine geometrische Symmetrie finden. Die Japaner mögen die Gegenstände und Phänomene um sie herum nicht voneinander trennen. Diese monistische Haltung unterscheidet sich deutlich von der europäischen, dichotomischen Weltanschauung: „Dieses japanische ‚sowohl – als auch‘“, so noch einmal KOELLREUTER, „das dem westlichen ‚entweder – oder‘ diametral entgegengesetzt ist, ist nicht nur ein Schlüssel zum Verständnis der japanischen Kultur, sondern erklärt auch viele Dinge des täglichen Lebens in diesem Land. Eine Denkprämisse, ohne die meines Erachtens die japanische Kultur und Lebensweise unverständlich bliebe“ (KOELLREUTER zit. nach TANAKA (1983, S. 296).

#### 4. Zwischen Anziehung und Abstoßung: „Das Europäische“ und die japanische Kultur

Bisher habe ich, nach einem Blick auf die japanische Geschichte, einige zentrale Aspekte der japanischen Kultur vorgestellt und mit europäischem Denken kontrastiert. Dabei bin ich insbesondere auf drei Gesichtspunkte, nämlich Zeitverständnis, Bedeutung abstrakter Begriffe und *Kokoro*, eingegangen. Damit wollte ich deutlich machen, wie schwierig es für Angehörige einer Kultur mit einer langen eigenständigen Tradition ist, mit einer anderen Kultur vertraut zu werden. Der mit der Meiji-Restauration einsetzende intensive Kontakt Japans mit der europäischen Kultur hat deshalb zu einer ganz spezifischen Form der Mo-

dernisierung geführt, welche der deutsche Philosoph KARL LÖWTH (1897–1973) schon in den 1930er Jahren beobachten konnte: „Als ich“, so LÖWTH, „1936 meine Stelle an der *Tohoku*-Universität in Sendai antrat – sie besitzt nicht weniger als drei Fachbibliotheken verstorbener deutscher Philosophen – und die Assistenten und älteren Studenten des philosophischen Seminars kennenlernte, war ich nicht wenig erstaunt über ihre Interessen. Einer studierte HEGEL, ein anderer PLATON, ein dritter HUME und KANT, andere KIERKEGAARD, BARTH, JASPERS, HEIDEGGER und ein Germanist das Nibelungenlied – und das alles in den Originalsprachen. ... Wenn man diese japanischen Gelehrten, die in jüngeren Jahren in Europa und Amerika studiert hatten, näher kennenlernte, erfuhr man jedoch, daß die meisten schon lange nicht mehr an ihren westlichen Themen interessiert waren und im Alter auf ihre östliche Tradition zurückkamen, z.B. den Dichter *Basho* oder die älteste japanische Gedichtsammlung *Manyoshu* studierten, oder sich für *Noh*-Masken und den volkstümlichen *Kagura*-Tanz interessierten“ (LöwTH 1966, S. 22f.).

Für LöwTH war es beeindruckend, mit welchem Eifer sich die jungen japanischen Intellektuellen mit der europäischen Kultur bekanntmachten; seine Beobachtungen führten ihn aber keineswegs zu der Überzeugung, daß Japan alsbald europäisiert sein werde. Trotz der „unwahrscheinlichen Fülle von Übersetzungen“ europäischer Autoren in die japanische Sprache kam er zu dem Fazit: „Das schließliche Ergebnis der generationenlangen Beschäftigung japanischer Studenten und Lehrer mit den Dingen des Westens ist nicht vorauszusehen; es bewegt sich abwechselnd hin und her zwischen Anziehung und Abstoßung“ (ebd.).

In diesen Bemerkungen von LöwTH wird die „japanische Frage“ sehr anschaulich: Nach der Meiji-Restauration war dieses Land bestrebt, sich mittels der europäischen Kultur zu modernisieren – das nicht nur in den naturwissenschaftlichen und technischen Fächern, sondern auch auf geisteswissenschaftlichem Gebiet. Die Eliten jener Zeit studierten in Europa und Amerika und gaben ihr Wissen, wenn sie nach Japan zurückkamen, an die jungen Studenten weiter. Im wesentlichen hat sich an dieser Situation seitdem nichts geändert. Aber viele dieser Gelehrten kehrten später wieder zu ihrer eigenen Kulturtradition zurück, wie schon LöwTH beobachtete. Die Frage, was an Japan modern sei, war für ihn deshalb „schwieriger zu beantworten, wenn man ... die freien Künste der literarischen Fakultäten“ betrachtete und nicht nur die Disziplinen Technik, Naturwissenschaft oder Medizin. Dies ist eine sehr bedeutsame Feststellung. An und mit ihr zeigt sich erneut, daß eine Kultur, die aufgrund einer langen Tradition tief im Bewußtsein der Individuen verwurzelt ist, kaum mehr eine andere Kultur wirklich verstehen kann. Noch heute gilt deshalb, was LöwTH bereits in den 1930er Jahren resümiert hat: Die Japaner bewegen sich in ihrem Verhältnis zur europäischen Kultur hin und her zwischen Anziehung und Abstoßung. „Das Europäische“ ist für uns zugleich „vertraut“ und „fremd“. Ich glaube nicht, daß sich dieses bald ändern wird.



## Literatur

- GUSDORF, G.: Les sciences humaines et la pensée occidentale. II: Les origines des sciences humaines. Paris (Payot) 1967.
- IENAGA, S.: Nihon-bunkashi. Tokio (Iwanami) 1982 (deutsche Ausgabe: Kulturgeschichte Japans. München 1990).
- ISHIDA, J.: Nihon-shisoshi-gairon [Geschichte des japanischen Denkens]. Tokio (Yoshikawa-Kobunkan) 1975.
- JANSEN, U. B.: Japan and its world – two centuries of change. Princeton (University Press) 1980 (zit. nach der japanischen Ausgabe: Tokio [Iwanami] 1982).
- KARAKI, J.: Zenka goroku shu [Geschichte des *Kokoro*]. Tokio (Chikuma Shobo) 1981.
- LÖWTH, K.: Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart u. a. 1966.
- MACÉ, F.: „Der Gedanke des Ursprungs im modernen Japan“. In: Literatur (Tokio) 8 (1997) 2.
- MARROU, H.-I.: Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Paris (Seuil) 1948.
- MIYATA, N.: „Die Zeit und die Lebensweise“. In: Literatur (Tokio) 8 (1997) 2.
- NAKAJIMA, F.: Nihongo-no-kozo: eigo to no taihi [Struktur der japanischen Sprache]. Tokio (Iwanami) 1987.
- NOZAKI, M.: „Motoori und Yanagida“. In: Japanische Gedanken. Tokio (Iwanami) 1989.
- ROHLEN, Th. P.: Japan's high schools. Berkeley (University of California Press) 1983 (zit. nach der japanischen Ausgabe: Tokio [Saimaru] 1988).
- TANAKA, S.: Seiyō-tono-taiwa. Tokio (Meisei Daigaku) 1983 (enthält eine deutsche Zusammenfassung unter dem Titel „Dialog mit dem Westen“).
- TANIKAWA, T.: [Ich denke]. Tokio (Chuokoron) 1941.
- WITTING, H. E.: Menschenbildung in Japan. Beiträge aus der pädagogischen und bildungspolitischen Diskussion der Gegenwart. München/Basel 1973.
- YANABU, A.: Honyakugo seiritsu jijo. Tokio (Iwanami) 1982 (deutsche Ausgabe: Modernisierung der Sprache. Eine kulturhistorische Studie über westliche Begriffe im japanischen Wortschatz. München 1991).

## Abstract

Following a retrospective on the impact of Confucianism and Buddhism on premodern Japan, NUMATA deals with the intensive reception of European culture in Japan, starting in the nineteenth century and still persisting today. In this, he proposes the thesis that the foreign cultural influences from Europe did in fact undergo a just as pronounced process of Japanization as had done the philosophies and religions introduced previously. On the basis of three examples – the concept of time, the meaning of abstraction, the principals of *kokoro* and “mind” – NUMATA demonstrates the high degree of difference between European and Japanese world views. This process of appropriation of “the European”, undertaken for instance within the framework of pragmatic educational reforms aiming at a scientific-technical modernization of Japan, hardly touched the cultural deep structures so that the European culture has remained largely foreign to the Japanese even until today.

## Anschrift des Autors

Prof. Dr. Hiroyuki Numata, Faculty of Education, Tohoku University, Kawauchi, Aoba-ku, Sendai 980-77